

“NÃO RECEIO A IMPUREZA DO ALIMENTO, MAS TEMO A IMUNDÍCIE DO PRAZER”: REFLEXÕES SOBRE ALIMENTAÇÃO, CORPO E IDENTIDADE NA OBRA CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA

Wendell dos Reis Veloso¹

RESUMO

Neste trabalho nos propomos a analisar as reflexões de Aurélio Agostinho, bispo da região de Hipona no Norte da África, sobre o ato de alimentar-se, relacionando-as com reflexões sobre o corpo e a importância disto para sua proposta de identidade cristã. Para tal valemo-nos de um trecho de um de seus escritos, o livro x da obra *confissões* (c. 397. d. C.).

Palavras-Chave: patrística pós-nicena; agostinho de hipona; alimentação; identidade cristã

ABSTRACT

In this work our proposal is to analyze the reflections of the Aurelius Augustine, bishop from Hippo in the North Africa, about the act of eating, relating them with reflections on the body and the importance of this for his proposal of christian identity. For this matter we choose the book x from *confessions* (around 397 a.d.).

Key-Words: post-nicene patristic; augustine of hippo; eating; christian identity

¹ Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Gama Filho; Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde desenvolve pesquisa intitulada “Intolerância Religiosa, Sexualidade e Humanidade: Agostinho de Hipona e os Pressupostos do “Império” de Deus na Terra” com bolsa CAPES-DS e sob orientação da Prof.^ª Dr.^ª Renata Rozental Sancovsky; sob orientação da mesma professora e na mesma instituição é aluno-pesquisador associado ao PLURALITAS – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos.

Este artigo tem por objetivo refletir sobre as reflexões que Aurélio Agostinho, o bispo da região de Hipona no Norte da África, empreende sobre a gula em sua obra *Confissões*. A partir de tais análises sobre as reflexões agostinianas intentamos fazer alguns apontamentos sobre o corpo e sua importância na tentativa de uma definição identitária cristã nicena².

A relevância das proposições agostinianas para o projeto de poder cristão institucional se dá pela grande importância que o pensamento deste eclesiástico tem no pensamento do Ocidente, como nos chama atenção inúmeros cientistas, tais como os historiadores Peter Brown (2007; 2008) e Henry Chadwick (2009), dentre outros.

Os estudiosos da vasta obra agostiniana não chegam a um consenso quanto à definição de uma data precisa para a obra *Confissões*. Entretanto, aceitam o período entre os anos de 397 d. C. e 400 d. C., ou seja, final do século IV, cerca de 20 anos após a cristianização dos poderes formais do Império Romano através do Editto de Tessalônica em 380 d. C.

Aceitando o marco cronológico de 397 d. C. a produção em questão teria sido elaborada, portanto, cerca de 11 anos após a conversão de Agostinho, a qual se deu em 386 d. C., e cerca de 6 anos após a ordenação dele como bispo de Hipona, que, por sua vez, teria ocorrido em 391 d. C. (SOUZA, 2004).

Em *Confessiones* o autor narra sua trajetória de vida até a sua conversão, utilizando como estratégia narrativa recorrente os antagonismos identificáveis em sua própria vida antes e após a conversão. Tal narrativa da vida de Aurélio Agostinho é feita com preocupações filosóficas, com o intuito de abordar uma maneira religiosa de pensar. Henry Chadwick em biografia dedicada ao Bispo de Hipona intitulada

² Ao falarmos em *cristianismo niceno*, ou *credo niceno*, fazemos referência à versão oficial do credo cristão, já, neste momento, em fins do século IV quando o já Bispo de Hipona escreve a obra *Confissões*, a religião oficial do Império Romano. Esta possibilidade de cristianismo fora a vencedora em um concílio ecumênico ocorrido na cidade de Nicéia em 325 d. C., - o Concílio de Nicéia - convocado pelo Imperador Constantino (BROWN, 1999, p. 40).

Augustine of Hippo: a life (2009) afirma que entre os anos de 397 e 398 d. C. Agostinho põe de lado uma outra obra que estaria escrevendo e passa a se dedicar a escrita de sua autobiografia. A ideia do projeto teria surgido a partir das trocas de cartas que Agostinho e seu amigo Alípio efetuaram com Paulino. Este foi um aristocrata que em 395 d. C. havia abandonado uma proeminente carreira secular e se estabelecido na Itália, onde se dedicou a vida monástica. Em uma destas cartas Paulino teria pedido ao amigo Alípio que escrevesse um pouco sobre sua vida pessoal. Este pedido teria incentivado Agostinho a confessar-se por meio de uma autobiografia (CHADWICK, 2009, 89).

Não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra *Confissões*, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Na referida produção Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção.” (AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII, 262). Como este pequeno trecho evidencia, Agostinho se coloca como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários, em especial os maniqueístas – seguidores de uma religião cristã³ considerada herética e a qual esteve ligado antes de sua conversão ao cristianismo niceno - e os donatistas – seguidores de um outro movimento cismático cristão considerado herege e de larga profusão no Norte da África -, os quais comumente travavam discussões teológicas com o hiponense e, por vezes, até mesmo traziam à tona o passado desregrado de Agostinho. Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia em que assumia os pecados

³ Nossa abordagem distancia-se de uma concepção de História Eclesiástica que pode culminar na diminuição da importância histórica de alguns movimentos religiosos subalternos, conforme argumenta Sérgio da Mata (2010). A partir desta perspectiva, concordamos com Marcos da Costa, para quem o Maniqueísmo foi uma das grandes religiões da Antiguidade Tardia (2003, 112-138). Entretanto, vamos além da perspectiva do autor e, partindo de alguns apontamentos de Samuel Lieu, incluímos o Maniqueísmo dentro da dinâmica de interacionismos culturais e profusão de cristianismos que caracterizam o mundo tardo-antigo (2007, 279-295).

que eram utilizados para desacreditar seu bispado parece ter sido a solução (CHADWICK, 2009, 90; SOUZA, 2004, 20).

Dentro desta perspectiva que caracteriza a literatura patrística pós-nicena, na qual incluem-se os escritos hiponenses, o confronto com defensores de diferentes doutrinas, dentre elas o maniqueísmo, não pode ser relevado. Destacamos o maniqueísmo, pois, além de Agostinho de Hipona ter conhecimento de fato sobre tal movimento considerado herético, uma vez que estivera por nove anos associado aos maniqueístas, considerava-se responsável por ter contribuído para a associação de alguns amigos ao referido movimento religioso.

O mito cosmogônico maniqueísta prevê a criação do mundo e suas coisas, incluindo aí os homens e as mulheres, a partir de duas forças de igual potência e que se diferenciariam apenas quanto ao valor: tais forças seriam o Bem e o Mal. Posto isto, tanto o Bem quanto o Mal seriam parte da ontologia da raça humana, de maneira que, a grosso modo, nada se poderia fazer quanto a esta condição (COSTA, 2003, 39-87). Partindo desta característica do credo maniqueu, a qual se opõe de maneira contundente ao credo cristão niceno, segundo Samuel Lieu, os teólogos cristãos ligados à ortodoxia, dentre os quais o bispo de Hipona, argumentavam que o dualismo maniqueísta seria um estratagema que tinha como intuito eliminar ou, no mínimo, enfraquecer a responsabilidade moral da Humanidade sobre o pecado (LIEU, 2007, 292).

É dentro deste contexto que as reflexões agostinianas sobre alimentação e corpo devem ser entendidas. Tratam-se de respostas, formulações alternativas, às proposições maniqueístas. Como veremos, através das análises da documentação ao longo do artigo, Agostinho aborda, em consórcio à mitologia cristã nicena, estratégias de combate ao pecado e que garantiriam o retorno à condição primeva – de *imago Dei* - da raça humana por meio de uma espécie de arregimentação dos corpos.

Quanto ao corpo, parece-nos adequado recorreremos às proposições de Richard Sennet, de cunho antropológico, na sua obra *Carne e Pedra* (2008). Para este autor a maneira como os seres humanos lidam com os seus corpos – e, por sua vez, também a forma com que os projetos de poder sugerem que eles os façam – constituem-se em uma maneira primeira de constituição da vida social.

Para Agostinho o corpo também possui grande importância porque, como admitido pelo próprio na obra em questão, um vigoroso desejo sexual – posto em prática por meio do corpo – foi grande impeditivo para a sua conversão. Sendo assim, muitas passagens de suas Confissões, ainda que não de maneira sempre objetiva, tocam a questão do sexo e do corpo.

Em confluência com isto a questão do corpo é importante para a tentativa de definição de uma identidade cristã, pois intentava a incidência nas esferas mais privadas da vida social, como, por exemplo, a alimentação.

Esta característica também se deve ao fato de que nas comunidades cristãs a relação entre corpo e alma efetuava-se de maneira dinâmica (SCHIMITT, 2006, 253-267), e “característica dessa dialética é a atenção dada ao corpo como modo de “expressão” exterior (*foris*) dos movimentos interiores (*intus*) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento.” (Idem, p. 259) Deve-se também chamar atenção para o fato de que nas representações tão características destas comunidades, como “alto” frente ao “baixo”, em que o alto tinha privilégio sobre o seu oposto, o corpo era comumente colocado abaixo da alma (Idem, p. 259-260).

O bispo afirma categoricamente: “Sustento uma guerra quotidiana com jejuns, reduzindo o corpo à escravidão.” (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244). Contudo a relação entre corpo e alma não é somente unilateral, pois as comunidades de que tratamos também é o lugar de um paradoxo: se por um lado o cristianismo reprime o

corpo, chegando a afirmar por meio do Papa Gregório, o Grande, que “O corpo é a abominável roupa da alma”; por outro lado o corpo é glorificado, sobretudo por meio do corpo padecente de cristo (LE GOFF; TRUONG, 2006, 35): “O corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por esta tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração”. (Idem, p. 13) De um lado, o corpo é desprezado, condenado, humilhado, sem esquecer que a salvação, de acordo com a ortodoxia delineada pelas elites episcopais cristãs, passa por uma penitência corporal, como evidenciado mesmo no trecho documental mencionado anteriormente.

Este paradoxo se mostra bastante evidente no que tange aos hábitos alimentares. Agostinho argumenta que:

Efetivamente, se o remédio dos alimentos não nos socorrer, a fome e a sede tornam-se tormentos que abrasam e matam como a febre. Ora, estando este remédio sempre ao nosso alcance, graças à liberalidade dos vossos dons que faz com que a terra, a água e o céu sirvam à nossa enfermidade, chamamos delícia a tal desgraça (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244).

Interessante notarmos que o bispo se refere ao alimento como remédio, ou seja, algo que é necessário para a cura de algo mal, para algo que não está em ordem. Para entendermos isto de maneira mais adequada é necessário citarmos um outro trecho do escrito agostiniano onde ele diz:

Reparamos os gastos quotidianos do corpo, comendo e bebendo até o momento em que Vós, destruindo os alimentos e o estômago, matardes a minha indigência com uma saciedade maravilhosa e revestirdes este corpo corruptível com a eterna incorruptibilidade. Por enquanto, esta necessidade (de alimento) me é agradável e combato contra esta delícia para não me deixar dominar por ela (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 243).

Verificamos que os alimentos são entendidos pelo bispo de Hipona como necessários para os desgastes que o dia-a-dia causam no corpo, ou seja, está associado à corruptibilidade deste corpo e à vida terrena, uma vez que nosso autor argumenta que no momento em que o corpo corruptível for revestido pela eterna incorruptibilidade não mais haverá a necessidade do remédio/alimento, já que o ser não se encontraria mais em situação de doença e vulnerabilidade.

Acerca da denominação dos alimentos como delícias a referência é ao prazer que está comumente associado ao ato de alimentar-se. Acerca disto Agostinho argumenta ainda mais:

Vós nos ensinastes a tomar os alimentos só como remédio. Mas, quando passo do tormento da indigência ao descanso da saciedade, o lado da concupiscência arma-me ciladas no caminho. Com efeito, esta passagem é um prazer e não há outro por onde se possa ir para chegar onde a necessidade nos obriga. [espaço parágrafo] Sendo a saúde o motivo do comer e do beber, o prazer junta-se a esta necessidade, como um companheiro perigoso. [...] Ora, o limite não é o mesmo para ambos os casos, pois o que basta à saúde é insuficiente para o prazer (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244).

A característica dos alimentos, os quais ao mesmo tempo em que são uma necessidade para à vida constituem-se também em uma fonte de prazer, muito incomodava Agostinho, que assumiu ter muitas incertezas sobre o assunto e afirmando categoricamente que neste assunto o seu parecer ainda não era firme (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244). Embora não deixasse de ver nesta característica algo perigoso, o que evidencia-se em trechos transcritos anteriormente, como, por exemplo, no extrato em que o bispo aborda os supostos perigos de ser laçado pela concupiscência durante o ato, necessário, de alimentar-se.

De acordo com o que já mencionamos neste artigo, acerca da importância do corpo para a constituição do social, a ortodoxia cristã, da qual Agostinho era um

importante representante, na impossibilidade de controlar por completo o corpo, irá dedicar-se a codificá-lo, regulamentá-lo e arregimentá-lo. Contudo, a tentativa de controle do corpo, que pode chegar até mesmo à recusa deste, frequentemente é reduzida pela historiografia à questões sexuais. Jacques Le Goff e Nicolas Truong em sua *Uma História do Corpo na Idade Média* defendem que tal redução é inadequada (LE GOFF; TRUONG, 2006, 57), o que a análise dos trechos documentais que nós efetuamos reitera, pois vemos claramente o bispo articular um controle do corpo por meio do regramento de hábitos alimentares.

Porém, não podemos deixar de lançar luz sobre um importante apontamento que Le Goff e Truong fazem com relação ao mesmo assunto. Apontamento este que nossa documentação também evidencia. Trata-se da associação cada vez mais frequente entre gula e luxúria (Idem), a ponto de os autores defenderem que: “Pecados da carne e pecados da boca caminham de mãos dadas.” (Idem, p. 58)

Ainda em *Confissões*, no mesmo livro X em que centram-se nossas análises encontramos:

Muitas vezes não se vê bem ao certo se é cuidado necessário do corpo que pede esse reforço do alimento, ou se é a voluptuosa e enganadora sensualidade que exige ser servida. A infeliz alma alegra-se com esta incerteza, e nela procura o apoio de uma escusa, regozijando-se com não poder determinar o que é suficiente para o cuidado moderado da saúde. Por isso, sob pretexto da sua conservação, encobre a satisfação do prazer (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244).

Um pouco mais à frente, após discorrer sobre os malefícios da embriaguez e afirmar que a força para o afastamento da bebida é oriunda da graça divina (Idem, p. 245), encontramos: “E ouvi também outra palavra vossa: ‘Não corras atrás das tuas concupiscências e reprimi a tua sensualidade’.” (Idem) Vemos aí a aproximação entre

pecados de caráter sexual e o pecado da gula. Entretanto, o próprio bispo reconhece a diferença entre ambos:

Exposto, portanto, a estas tentações, combato quotidianamente contra a concupiscência do comer e do beber, pois esta paixão não é coisa que se possa cortar logo de uma vez, com o simples propósito de jamais a tocar para o futuro, como pude fazer no concúbito. Por isso, devemos ter mão nos freios do gosto, para afrouxar as rédeas com moderação, ou retesá-las (Idem).

Para o bispo hiponense, em se tratando do âmbito sexual, a paixão e a sensualidade que caracterizam tal esfera da vida humana poderiam ser combatidos de maneira menos perigosa, uma vez que seria apenas necessário optar pelo celibato, como o próprio eclesiástico afirma ter feito. Entretanto, no tocante à alimentação não se pode tomar atitude semelhante, uma vez que ela também é uma necessidade para a manutenção da integridade física dos homens e mulheres, de maneira que Agostinho afirma a necessidade de uma vigilância quotidiana, assim como de ter as mãos nos freios do gosto.

Verificamos nos trechos analisados a insistência no combate ao excesso, este, como entendemos a partir dos trechos analisados, seria o responsável pelo prazer em antagonismo com a mera necessidade fisiológica de alimentar-se. Daí Agostinho argumentar no trecho que se encontra no título deste trabalho, que não teme a impureza do alimento, mas teme ao que ele denomina de imundície do prazer (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 246).

O prazer, fruto do desregramento, seria, pois, característica dos não cristãos. Como visto no terceiro trecho do escrito agostiniano que nós mencionamos a necessidade de alimentar-se e o deixar-se dominar por esta necessidade está ligado ao corpo que é corruptível e está associado às coisas terrenas. O controle, por sua vez, que deve ser característica do bom cristão, é parte da estratégia de restabelecimento



NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

do homem como imagem de Deus e emularia, aqui na Terra, a vida ordenada e balizada por temperança que caracterizaria o reino dos céus.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011. (Coleção Vozes de Bolso)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. *Religion and society in the age of Saint Augustine*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007.

_____. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Rio de Janeiro: 5ª ed. Record, 2008.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes da. *Maniqueísmo: História, filosofia e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIEU, Samuel N. C. Christianity and Manichaeism. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 279-295. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques.; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. 2. ed. Vol. 1. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 253-267.



NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

SENNET, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.

SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

Artigo Recebido em: 26 de junho de 2013.

Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.